روشنفکری دینی، سنت و مدرنیته[1]

بنیادگرایی، بنیادپردازی یا اصول‌گرایی در فارسی معادل **واژهٔ فوندامنتالیزم**[2] در گفتمان غربی است. ورود و به‌کارگیری گسترده این واژه در ادبیات سیاسی، دینی و کلامی غربی، به‌خصوص امریکا، از حدود سال ۱۸۷۰ در واکنش کلیسای پروتستانت امریکا به جامعهٔ جدید و تحولات در رفتارهای فردی و اجتماعی و باورهای فرهنگی و دینی مردم شکل گرفت و مراحلی را تا به امروز طی کرده است.

در آغاز دههٔ دوم قرن بیستم، بنیادگرایان اصول اعتقادی خود را در پنج نکته خلاصه کردند: ۱. تورات و انجیل کلام مستقیم خدا است؛ ۲. تولد عیسی مسیح از دوشیزه باکره؛ ۳. رستاخیز (قیامت)؛ ۴. ضرورت قبول معجزات عیسی و ۵. رهایی انسان از گناه نافرمانی آدم و حوا در بهشت با قبول عیسی به‌عنوان «ناجی».

درطی سالیان دراز اصول‌گرایان براین نکات پافشردند و با تکیه بر معنای

---

۱. نشریهٔ دریچه، تابستان ۱۳۸۲.

2. Fundamenalism.

ظاهری کلمات تورات در خلقت انسان، با دستاوردهای علمی به مخالفت برخاستند. تا آنجا که در دهه ۱۹۳۰ در ایالت تنسی، معلمی که نظریه‌های داروین در مورد تنوع انواع را در کلاس درس زیست‌شناسی دبیرستان، برخلاف قانون تنسی، درس می‌داد به محاکمه کشیده شد، (معروف به محاکمهٔ میمون).[1]

درحالی که بنیادگرایان مسیحی با هر نوع نوآوری در اندیشه‌های دینی به مخالفت برخاستند، آزاداندیشان و نوگرایان مسیحی می‌کوشیدند تا مقررات کلیسای مسیحی را با زندگی مدرن تطبیق دهند. آنان بر این نکته تکیه می‌کردند که مسیحیتی که در اندیشه‌های کهن محصور مانده، قدرت خود را ازدست داده و نخ‌نما شده است. بنیادگرایی مسیحی، که اندیشه‌های جدید را نادیده می‌گیرد، نباید امیدی به ادامهٔ حیات خود داشته باشد.

در ادبیات سیاسی معاصر، به‌خصوص در رابطه با جهان اسلام، غربی‌ها، بنیادگرایی اسلامی را با این معانی به کار نمی‌برند. یعنی در نگاه آنها به بنیادگرایی اسلامی، مبانی دینی مطرح نیست. بلکه منظور آنها از بنیادگرایی اسلامی، گروه‌های تند و افراطی دینی می‌باشند که در مقابله با مخالفان خود، از ابزار خشونت استفاده می‌کنند. در مواردی هم نظر آنها بیشتر معطوف به گروهی از مسلمانان می‌باشد که عمدتاً سنت‌گرا هستند. اما نه سنت‌گرایان یا واپس‌گرایان و متحجرینی که سیاسی نیستند و در تقابل با قدرت در سطح ملی یا بین‌المللی قرار نمی‌گیرند.

همه مذاهب اسلامی، بدون استثناء، قرآن را وحی مستقیم خداوند به پیامبر می‌دانند، که به صورت اصلی و اولیه، بدون تغییر و تحریف به دست ما رسیده است.[2] مسلمانان عموماً به آنچه که به نام اصول دین شناخته شده است یعنی

---

1. Monkey Trial.

۲. در مورد چگونگی انتقال وحی از «خداوند» به «پیامبر» میان برخی از متفکران اسلامی اختلاف نظرهایی وجود دارد. یک گروه معتقد است که پیام الهی توسط جبرئیل به زبان عربی به پیامبر منتقل شده است. بعضی بر این باور است که پیام الهی مستقیماً بر «قلب» پیامبر نازل شده است و پیامبر آنها را به عربی ترجمه و به انسان منتقل ساخته است. هریک از این دو نظر، نقش متفاوتی برای پیامبر در انتقال پیام الهی قایل می‌باشد.

توحید، نبوت و معاد، اعتقاد دارند. به این معنا فوندامنتالیست یا بنیادگرا هستند. اما همهٔ مسلمانانِ اصول‌گرا، واپس‌گرا، متعصب، متحجر و خشونت‌گرا، به‌معنا و مفهوم غربی آن نمی‌باشند. مسلمانان را می‌توان در عصر حاضر، به دو دستهٔ عمده تقسیم کرد: سنت‌گرایان و نوگرایان دینی.

در ادبیات سیاسی ـ فکری غرب، بنیادگرایان همان سنت‌گرایان هستند که دربرابر آزاداندیشان و نوگرایان دینی قرار گرفته‌اند. اما بنیادگرایان مسلمان به دو گروه اصلی سنت‌گرا و نوگرا تقسیم می‌شوند. هر بنیادگرایی، لزوماً سنت‌گرا نیست. از جهت روش‌های عملی و در فعالیت‌های سیاسی ـ اجتماعی، گروه‌های افراطی هم در میان سنت‌گرایان و هم در میان نوگرایان وجود دارند، اگرچه افراطی‌ها، عموماً به سنت‌گرایان تعلق دارند. در مورد تعارض میان بنیادگرایی و مدرنیته، مواضع سنت‌گرایان و نوگرایان دینی یکسان نیست و برای فهم روندهای موجود و علل مخالفت برخی از مسلمانان با مدرنیته باید به این تقسیم‌بندی توجه کرد.

در تعارض میان سنت و مدرنیته در جهان اسلام، هم باید به معانی سنت پرداخت و هم تعریف جامع و مانعی از مدرنیته داشت.

منظور از سنت چیست و سنت‌گرا کیست؟

سنت به‌معنای راه و روش، سرشت و نهاد با دو مفهوم در قرآن کریم به‌کار برده شده است. یک مفهوم آن، که به معنای سنت‌های رایج اجتماعی یا دینی در میان مردم است، در قالب واژه **سنت‌الاولین**، در آیات متعدد قرآن، با بار معنایی مذموم، منفی و ضد تحول، به‌کار رفته است. نیرویی است دربرابر عقلانیت و تفکر و بهانه‌ای برای رد هر نوع فکر جدید تغییردهندهٔ‌الگوهای رفتاری جامعه. مردم با پیروی از الگوهای رفتاری که از پدران خود به ارث برده‌اند، راحت‌تر هستند، زیرا به آنها خو گرفته‌اند و با پیروی از آنها احساس آرامش و امنیت می‌کنند. چنین مردمی در برابر افکار جدید (دعوت پیامبر) با تمسّک به سنت‌های آباء و اجدادی خود، مقاومت می‌نمایند و هیچ دلیل عقلانی برای رد

افکار و اندیشه‌های جدید ارائه نمی‌دهند جز تمسک به سنن رایج جامعه.[۱]

اما قرآن از یک سنت دیگر هم سخن می‌گوید: **سنت‌الله**، که ثابت است و تغییر و تحول پیدا نمی‌کند: «**و لن تجد لسنةالله تبدیلا**» و یا «**ولن تجد لسنةالله تحویلا**» (در آیات متعدد سوره‌های فتح، فاطر، احزاب و...).

برخلاف نوع اول سنت، که عموماً و اکثراً به‌صورت جمع، سنن، در قرآن آمده است، در مورد سنت خدا، این واژه همه‌جا به‌صورت مفرد آمده است: یعنی یک راه و روش که ثابت و لایتغیر است. مفسرین قرآن عموماً این سنت را به‌معنای مقررات و قوانین حاکم بر جهان تعریف کرده‌اند. درواقع در جهان‌بینی توحیدی، جهان منظم و قانونمند است و این نظم و قوانین حاکم بر جهان، ثابت ولایتغیر می‌باشند. این یک حکم عام و جهانشمول است؛ یعنی کل کائنات و هستی. در این جهان‌بینی، انسان نیز بخشی یا جزئی است از جهان هستی و طبیعت، و برای رفتارهای طبیعی انسان نیز، قانونمندی‌هایی وجود دارد که یا باید خود انسان آنها را کشف کند و یا به آنچه که خداوند، به‌عنوان خالق انسان و آگاه از طبیعت وی به‌عنوان قوانین طبیعی حاکم بر رفتارهای انسانی یاد می‌کند، گردن بنهد.[۲]

رابطهٔ این دو نوع سنت با مدرنیته چیست؟ به این سؤال خواهیم پرداخت.

اما قبل از آن، برای پرهیز از هرگونه ابهام و سوء تعبیر و برای شفاف‌شدن بحث لازم است به یک سنت دیگر هم در فرهنگ و معارف اسلامی پرداخته شود و آن سنتی است که بعد از قرآن کریم بخشی یا جزیی از مآخذ و مبانی دینی محسوب می‌شود و آن گفتار، کردار و تقریر پیامبر گرامی (سنت و سیرهٔ رسول‌الله)، و برای شیعیان علاوه بر آن، ائمهٔ اطهار، می‌باشد.

۱. به‌عنوان نمونه نگاه کنید به «لایؤمنون به وقد خلت سنةالاولین ـ آیهٔ ۳۸ سورهٔ انفال»، «فهل ینظرون الا سنةالاولین ـ آیهٔ ۴۳ سورهٔ فاطر».

۲. در برخی از آیات کریم از این قوانین الهی به‌عنوان سنت الهی یاد شده است که سرنوشت ملت‌ها و اقوام گذشته را رقم زده است. به‌عنوان نمونه: «**سنةالله التی قد خلت فی عباده** (آیهٔ ۸۵. سورهٔ غافر).

در بحث سنت و مدرنیته، یک نوع دیگر سنت هم مورد نظر است و آن سنت‌های دینی رایج در میان مسلمانان امروزی می‌باشد. این نوع سنت‌ها لزوماً در تمام موارد، به‌طور مستقیم از نص، یعنی قرآن کریم و یا سنت رسول خدا(ص)، اخذ نشده‌اند. بلکه فرآورده‌های همکنشی میان ارزش‌ها و آموزه‌های اصلی دین (به‌ویژه قرآن) با فرهنگ‌ها، آداب و رسوم هر جامعه می‌باشند و در فرآیند تغییر و تحول در جامعه، در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرند.

منظور از نوگرایی دینی روشنفکری چیست؟

نوگرایی دینی، پدیده‌ای است به قدمت دین. نوگرایی دینی، پدیدهٔ عصر جدید نیست، بلکه پدیده‌ای مستمر و دائمی است. انسان و جامعهٔ انسانی در تغییر و تحوّل دایم است. به این معنا که جامعه‌های انسانی در تقابل و تبادل مستمر فرهنگی و تجارتی با یکدیگر می‌باشند. این مبادلات و مراودات موجب اثرگذاری‌های متقابل و تغییر در الگوهای فرهنگی و هنجارهای رفتاری جایگزینی الگوها و هنجارهای جدید و از بین رفتن الگوها و هنجارهای قدیم می‌شوند. درحالی که سنت‌گرایان دربرابر این تغییرات مقاومت می‌کنند، نوگرایان ضرورت اجتناب‌ناپذیر تغییرات را درک کرده و می‌کوشند تا با تفکیک قالب از محتوی، عناصر اصلی آموزه‌های دینی یا ارزش‌های ملی را حفظ کرده و برای آنها قالب‌های جدیدی، متناسب با شرایط جدید پیدا نمایند. پیدایش **روشنفکری دینی**، ستون اصلی **نوگرایی دینی**، از همین ضرورت‌ها سرچشمه گرفته است. اما جنبش روشنفکری دینی را، که عنوان جدید و تازه‌ای است، نباید با **نوگرایی دینی** یکی و معادل هم دانست. روشنفکری دینی، دغدغه‌هایی فراتر از نوسازی اندیشهٔ دینی دارد. بحث روشنفکری دینی، صرفاً محدود به ایران و یا جهان اسلام نمی‌باشد. در میان معتقدین به سایر ادیان نیز، جریانی با نام روشنفکری دینی وجود دارد. اما ویژگی جریان روشنفکری دینی در ایران و سایر کشورهای اسلامی با روشنفکری دینی در سایر ادیان، به‌خصوص در یهودیت و مسیحیت متفاوت است.

ادوارد شیلز، یکی از پژوهشگران غربی، دربارهٔ جریان روشنفکر دینی می‌نویسد: «روشنفکران، علی‌القاعده کسانی هستند که آثار فکری پدید می‌آورند یا سخت به مطالعهٔ آثار فکری می‌پردازند.» و روشنفکر دینی، آثار فکری دینی به‌وجود می‌آورد و آثار فکری دینی: «آن آثار به بحث از روابط قوای متعالی با متونی اختصاص دارد که مقدس شمرده می‌شوند و از نفوذ قوای متعالی در تکوین و ادارهٔ عالم، در زندگانی و تقدیر بشری و در هنجارهایی بحث می‌کنند که عمل انسان‌ها را هدایت می‌کند». **ادوارد شیلز**، در ادامه می‌نویسد:

«فعالیت‌های دینی، همفکری و هم عملی (یعنی اعمال دینی) هدف‌شان پدیدآوردن یا حفظ کردن حالتی از اعتقاد است که شامل رابطه‌ای با قوای متعالی است. **فعالیت‌های فکری دینی** با تجسم‌بخشیدن به این حال خاص یا اعتقاد، رسیدن به شناخت و انتقال دادن آن یا فهمیدن قوای متعالی و تجلیّات آنها را مقصود دارند.

رسیدن به **حال دینی** شامل اعتقاداتی از قبیل انجام‌دادن شعائر فریضه دانسته شده، سردادن سرودهای مقدس، ذکرگویی و خوردن و پوشیدن و حمل‌کردن اشیای متبرکه است.»[۱]

اما روشنفکر دینی در میان مسلمانان نقش و رسالت به‌کلی متفاوتی دارد. روشنفکر دینی، نواندیشی است که رسالت‌های یک روشنفکر را دارد و دربرابر وضع موجود جامعه و ضرورت تغییر جامعه احساس وظیفه و مسئولیت می‌نماید. درحالی که برخی از نواندیشان، چنین احساسی ندارند و صرفاً در قلمرو نظری گام برمی‌دارند.

اختلاف میان سنت‌گرایان و نوگرایان دینی تنها در رابطه با الگوهای ذهنی و هنجارهای رفتاری جدید فردی و اجتماعی نیست بلکه در فهم مقولات دینی نیز ریشه دارد.

سنت‌گرایان به فهم سنتی از مقولات دینی و پدیده‌های علمی، طبیعی و اجتماعی یادشده در قرآن کریم جزمیت می‌دهند. سنت‌گرایان، قداست نص

---

۱. روشنفکری دینی، ادوارد شیلز، ترجمهٔ محمدسعید ضیایی کاشانی. یاس نو، مورخ ۸۲/۱۰/۴.

(قرآن و سنت رسول خدا) را اگرچه قبول دارند، اما نص تاریخی، یعنی فهم مسلمانان از نص اصلی را هم لایتغیّر و مقدس می‌شمارند و حاضر به قبول ضرورت تغییر در آنها نیستند و در برابر آن می‌ایستند و مقاومت می‌کنند. درحالی که **اولاً** فهم انسان‌ها از مقولات قرآنی باتجربهٔ شخصی و با پیشرفت علم و دانش تغییر پیدا می‌کند و **ثانیاً** برای فهم تاریخی مسلمانان از دین نمی‌توان ارزشی معادل با قرآن قائل شد. نوگرایان دینی، فهم خود را از قرآن کریم به فهم سنتی محدود و مقید نمی‌سازند و این حق را برای مسلمانان قایل هستند که براساس دانش جدید فهم خود را از دین بازسازی کنند.

رویارویی جهان اسلام با مدرنیته

اکنون رویارویی جهان اسلام با مدرنیته را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ابتدا به این مسأله بپردازم که تعارض مدرنیته با چه نوعی از «سنت»، در اندیشهٔ اسلامی و یا رایج در میان مسلمانان است. در این بررسی ما با مشکل تعریف مدرنیته نیز روبرو هستیم.

چگونه می‌توان به ریشه‌های تعارض جهان اسلام با مدرنیته (تجدد) پرداخت درحالی که تعریف جامع و مانعی از «مدرنیته» وجود ندارد. با وجود این می‌توان مقولاتی راکه در جامعهٔ جدید (غربی) به‌عنوان مبانی تجدد مطرح می‌باشد، برگزید و دیدگاه‌های متفاوت سنت‌گرایان و نوگرایان دینی را با این مقولات مورد بحث قرار داد.

از محور **عقلانیت** شروع می‌کنیم.

آلن تورن،[1] از نظریه‌پردازان جدید مدرنیته، در این باب می‌نویسد: «عقلانی‌شدن جزء جدایی‌ناپذیر تجدد، ساختار ذاتی و ضروری نوسازی می‌باشد». و «سیاست‌های اجتماعی نوسازی نباید هدفی جز پاک‌سازی جادهٔ عقل را تعقیب کند»، یا این‌که: «نوسازی فرآوردهٔ خود عقل است» و «غرب

---

۱. نقد مدرنیته. آلن تورن. ترجمهٔ مرتضی مردیها. انتشارات گام نو. ۱۳۸۰.

تجددرا هم چون یک انقلاب اندیشیده و در آن زیسته است. در این انقلاب عقل هیچ میزانی را به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه تمامی عقاید و اشکال مختلف سازمان‌های سیاسی ـ اجتماعی راکه بر نوعی استدلال و اثبات از نوع علمی مبتنی نباشد، دور می‌ریزد.»

به این ترتیب یک پایه اصلی و اساسی مدرنیته **عقل‌گرایی** است. **آلن تورن** اگرچه ابتدا بر این نکته تأکید دارد که: «در این انقلاب عقل هیچ میزانی را به رسمیت نمی‌شناسد.» اما در جملهٔ بعدی، «استدلال و اثبات علمی» را یک میزان عقلانی برای پذیرش اشکال مختلف سازمان‌های سیاسی و اجتماعی عنوان کرده است. به این ترتیب **علم‌گرایی** یکی دیگر از پایه‌ها و مقولات اصلی مدرنیته به حساب می‌آید. نکتهٔ دیگری که در باب عقلانیت مدرن مطرح گردیده است، آزادسازی عقلانیت از انحصار گروه خاصی از نخبگان و سرایت آن به همهٔ آدمیان است.

آلن بلوم[1] در این مورد می‌نویسد:

«نقطهٔ افتراق فلسفهٔ روشنفکری از همتای پیشین خود (احتمالاً منظور وی فلاسفهٔ قدیم یونان و تابعین آنها می‌باشد)، سرایت دادن چیزی به تمامی آدمیان بود که پیشتر ملک طلق تعداد اندکی به‌شمار می‌رفت، یعنی **هدایت حیات با عمل به فتاوای عقل**».

پس در اینجا دو محور یا دو مقوله از مدرنیته، یعنی **عقل‌گرایی و علم‌گرایی** مورد بحث می‌باشد.

نوگرایی دینی بر این باور است که براساس آنچه از قرآن کریم برمی‌آید، تعارضی میان این دو مقوله با آموزه‌های بنیادی و اصیل اسلامی وجود ندارد.

پایهٔ علم‌گرایی براین پیش‌فرض قرار دارد که جهان هستی قانونمند است و قوانینی که بر جهان حاکم است ثابت، لایتغیر و جهانشمول می‌باشند. علم خالق و آفریننده این قوانین نیست، بلکه کاشف آنها است. اگر قرار بود این قوانین ثابت،

---

۱. آلن بلوم، به نقل از آلن تورن.

لایتغیر و یا جهانشمول نباشند، تلاش برای کشف آنها بی‌معنا و فاقد ارزش می‌بود. آیا این پارادایم با آموزه‌های قرآنی تطابق دارد یا خیر؟ از دید بسیاری از متفکرین اسلامی معنا و مفهوم **سنت الهی** که تحول و تبدیل نمی‌یابد، همان قوانین حاکم بر جهان هستی است.

مهندس مهدی بازرگان، به‌عنوان نمونه در **ذرهٔ بی‌انتها**[1] آورده است که:

«این امر خدا که بر تمام موجودات وحی گردید، ممکن است همان خواص ذاتی ثابت ذرات و میل ترکیبی یا قوانین عمومی طبیعت از قبیل جاذبه، انرژی سینتیک، تئوری کوآنتا و غیره باشد... همان‌طور که در مواد میل ترکیبی و خواصی وجود دارد که به آنها چنین حالات و صفاتی را داده است، در موجودات زنده نیز غریزه وجود دارد که ضامن بقا و نظام اعمال آنها باشد. غریزه را قرآن ناشی از وحی می‌داند.»[2]

بنابراین به نظر نمی‌رسد که تعارضی میان علم‌گرایی، مدرنیته (تجدد) و آموزه‌های بنیادین اسلامی وجود داشته باشد.

در مورد تعارضی که میان عنصر عقل‌گرایی مدرنیته با دین در ادبیات غربی مطرح می‌باشد به‌طور عمده در مورد عقل‌گریزی در کلام مسیحیت است. تعمیم چنین تعارضی به قلمرو جهان‌بینی اسلامی، بی‌مورد و بی‌پایه است.

در باور غالب مسیحیت، به‌عنوان مثال، لذّت، به‌خصوص لذّت جنسی، علی‌الاطلاق شیطانی و زشت و مکروه تلقی شده است. رابطهٔ جنسی میان زن و

---

۱. ذرهٔ بی‌انتها، مهندس مهدی بازرگان، مجموعه آثار ۱. مباحث بنیادین، راه طی شده، عشق و پرستش و ذرهٔ بی‌انتها، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان. انتشارات قلم، ۱۳۷۷.

۲. به‌عنوان مثال رفتار بسیار منظم زنبور عسل غریزی است. خداوند این رفتار را به زنبور عسل وحی کرده است: وَ اَوحیٰ رَبُّکَ اِلی‌النَّحلِ اَنِ اتَّخذی مِنَ‌الجِبالِ بُیوتاً وَ مِنَ‌الشَّجرِ و ممّا یعرِشون. ثُمَّ کُلی مِن کُلِّ الثَّمراتِ فَاسلُکی سُبُلَ رَبِّکَ ذُللاً یَخرُجُ مِنْ بُطونِها شَرابٌ مُختلفٌ اَلوانُه فیه شِفاءٌ لِلنّاس. اِنَّ فی ذلک لَایَةً لِقَومٍ یَتَفَکَّرون: «پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها و درختان و در بناهایی که می‌سازند خانه‌هایی برگزین. آنگاه از هر ثمره‌ای بخور و از روی خشوع به راه پروردگارت برو. از شکم او شرابی رنگارنگ بیرون می‌آید که شفای مردم در آن است و صاحبان اندیشه را در این عبرتی است.» (نحل ۶۹-۶۸).

مرد فقط منحصراً باید برای تولید نسل باشد. به‌همین دلیل پیشگیری از تولید مثل از نظر کلیسای مسیحی، به‌خصوص کاتولیک‌ها حرام است.

آلن تورن می‌نویسد: «روح عصر روشنگری، روح نخبه‌ای بود آموخته نجیب‌زادگان، بورژوها و روشنفکرانی که خصوصاً در کشورهای کاتولیک، در این لذت‌ها طعم آزادی و استهزای کلیسا را می‌چشیدند.» و این‌که:

«هدف اصلی اخلاق و زیبایی‌شناسی روشنگری زدودن نقش از انسان نیست، بلکه زدودن تمامی نقش‌ها و خودداری از هر تمسک است به قانون الهی و وجود جان (روح) دینی، وجود خداوند در تک‌تک انسان‌ها، آن‌سان که آموزهٔ مسیحیت است. در این سخن آلن تورن، باید به قید **آن‌سان که آموزهٔ مسیحیت است** توجه نمود.

اما نگرش قرآن به انسان و لذت‌های این جهانی، به‌خصوص لذت جنسی، با دیدگاه کلیسای مسیحی و آموزه‌های مسیحیت به کلی متفاوت است.

قرآن کریم «جعل مودت» میان زن و مرد را از آیات و نشانه‌های خود می‌داند (سورهٔ روم آیات ۲۱ و ۲۲) عشق به جنس مخالف را «زینت حیات دنیا می‌خواند». انسان‌ها را به بهره‌گیری معقول از مواهب این جهان فرامی‌خواند و می‌فرماید: «وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنيا».[۱] این نگرش درواقع همان پیوند میان «عقل و لذت» در مدرنیته و «جمع میان پرهیزگاری و کامجویی معقول جنسی» است که آلن تورن مطرح می‌سازد.

درجهان‌بینی توحیدی، عقل انسان واقعیتی ماقبل باور دینی است. یعنی قبل از آن‌که انسان وحی را بپذیرد، انسان است و به‌عنوان انسان واجد قوهٔ تفکر و تعقل است. یعنی قبل از آن‌که انسان وحی را بپذیرد، انسان است و به‌عنوان انسان واجد قوهٔ تفکر و تعقل است. وحی را باید با عقل خود بپذیرد. در کلام مسیحیت، با عقل نمی‌توان به باور و ایمان دینی رسید. ایمان به عیسی به‌عنوان ناجی باید به دل راه پیدا کند؛ عقل را در این فرایند نقشی نیست. اما در قرآن، پایهٔ اصلی استدلال برای قبول وحی مراجعه به عقل است.

---

۱. و بهرهٔ خویش را از دنیا فراموش مکن؛ قصص ۷۷.

واژه‌های عقل، فکر، تفقه و مشتقات آنها بیش از ۸۶ بار در قرآن کریم آمده است. مبنا و پایهٔ پذیرش دین در اسلام تعقل و تفکر است.[۱]

آلن بلوم نکتهٔ جالبی را در مورد تجدد و عقل‌گرایی آورده است و آن «سرایت‌دادن چیزی (یعنی عقلانیت) به **تمامی آدمیان** که پیشتر ملک طلق تعداد اندکی به‌شمار می‌رفت. در قرآن کریم دعوت به تفکر در جهان هستی، یافتن چگونگی عمل پدیده‌های طبیعی، انسانی و اجتماعی خطاب به تمام آدمیان است نه «نخبگان جامعه». دعوت اصلی و عمدهٔ قرآن از **بنی‌آدم** پذیرفتن، «هدایت حیات با عمل به فتاوای عقل» می‌باشد.

نکته‌ای که باید در فهم مناسبات مدرنیته با مبانی اسلامی درنظر داشت این است که فتاوای عقل غربی در ابتدای قرن بیستم پیرامون مسائل معنوی و دین با آنچه در پایان قرن مطرح گردید، به‌کلی متفاوت است. دین‌گریزی و عرفان‌جویی یا دین‌ستیزی عقلانی تجدد غربی ابتدای قرن بیستم جای خود را به دین‌گرایی در پایان قرن سپرده است. دین‌ستیزی مدرنیته در نیمهٔ اول قرن بیستم واکنش بی‌چون و چرای غرب به مبانی عقل‌گریز کلام مسیحیت بوده است. اما بازگشت عقلانیت غربی در دهه‌های پایانی قرن بیستم به دین‌گرایی به مفهوم عام آن و نه یک دین خاص ـ مسیحیت، خود محصول قبول «عمل به فتاوای عقل» می‌باشد.

آیا علم‌گرایی و عقل‌گرایی مدرنیته در تعارض با مقولاتی چون خدا و روح در جهان‌بینی توحیدی است؟

آلن تورن، از نظریه‌پردازان فرانسوی مدرنیته در رابطه با روح و خدا معتقد است: «ایدئولوژی غربی تجدد، که می‌توان آن را نوگرایی (مدرنیسم) نامید، تصور فاعل گزینشگر (سوژه) و تصور خداوند راکه به آن وابسته بود، برانداخت.

---

۱. به‌عنوان نمونه نگاه کنید به سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۶۴:

«إنّ فی خَلقِ السّمواتِ والارضِ وَ اختِلافِ اللیلِ والنّهارِ وَالفُلکُ الّتی تَجری فی البحرِ بِما ینفعُ النّاس وَ ما أنزلَ اللهُ مِنَ السّماءِ مِن ماءٍ فأحیا بهِ الارضَ بعدَ مَوتِها وَ بَثّ فیها مِن کلّ دابّةٍ و تصریفِ الرّیاحِ والسّحابِ المُسخّرِ بینَ السماءِ وَالارضِ لایاتٍ لقومٍ یعقِلون»

(به)همان‌گونه تأملات در روح را با تشریح جسد و مطالعه در اتصالات مغز جایگزین کرد.»[1]

اما این تنها یک نظر است، که لزوماً مورد تأیید تمام متفکرین، به‌خصوص متخصصین صاحب نظر نیست. به‌عنوان نمونه، **ویکتور فرانکل**، روانکاو معروف و برجستهٔ اطریشی که نظریهٔ او در مورد **انسان جستجوگر معنا**، به‌عنوان **مکتب سوم روانکاوی وین** شناخته شده است نظر متفاوتی دارد. مکتب اول روانکاوی وین، از آنِ **فروید** است که نظریهٔ **انسان در جستجوی لذت** را ارائه نمود. **آدلر** مکتب دوم وین **انسان در جستجوی قدرت** و بالاخره **ویکتور فرانکل «انسان در جستجوی معنا»** را مطرح ساختند.[2] انسان نه فقط در جستجوی یافتن معنا برای بودن خود می‌باشد، بلکه در جستجوی یافتن معنا برای بودن کل هستی و خلقت است.

ویکتور فرانکل معنا و مفهوم «ناخودآگاه شخصی فروید و جمعی یونگ را به ناخودآگاه جمعی وجودی یا اگزیستانشیال ـ ارتقاء داد.» فرانکل «خدا» را در این ناخودآگاه جمعی وجودی انسان‌ها می‌بیند، که آن را به **خدا در ناخودآگاه**[3] تعبیر نموده است.»[4]

سرجان اکلز[5] از بزرگان فیزیولوژیست مغز، به خاطر مطالعات علمی گسترده‌ای که دربارهٔ **سیناپس‌ها** یا اتصالات سلول‌های مغزی ـ عصبی انجام داد، در سال ۱۹۶۳ جایزهٔ نوبل به او تعلق گرفت. او بعد از سال‌ها گوش فرادادن به صدای رمز مورس مانند دستگاه عصبی بالاخره قانع شد که جایگاه آگاهی در

---

۱. «نقد مدرنیته»، آلن تورن، ترجمهٔ مرتضی مردیها، انتشارات گام نو، ۱۳۸۰.

۲. «فریاد ناشنیده برای معنا»، ویکتور فرانکل، ترجمهٔ مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا، نشر یادآوران، ۱۳۷۱، همچنین نگاه کنید به «انسان در جستجوی معنا»، ویکتور فرانکل، ترجمهٔ خانم دکتر صالحیان و مهین میلانی.

3. *The Unconscious God.*

۴. «خدا در ناخودآگاه»، ویکتور فرانکل، ترجمه و توضیحات از دکتر ابراهیم یزدی و «بیماری‌های دل آدمی» نوشتهٔ دکتر ابراهیم یزدی، انتشارات رسا، ۱۳۷۵.

5. *Sir John Ecles.*

آنجا (مغز) نیست... او به «روح» و «روان»، به‌عنوان یک روح غیرمادی و ابدی، که به مغز کامپیوتر مانند، حیات و حرکت و عمل می‌دهد، معتقد گردید.[۱]

مشکل مدرنیته در غرب با خدا، نه با خدا، بلکه با آن درک و مفهومی از خداست که مسیحیت غربی آن را ارائه می‌دهد. مفهوم خدا در آیین مسیحیت و یهودیت، ساختهٔ ذهن خود انسان است. خدای ساخته ذهن انسان لاجرم غیرواقعی و غیرقابل قبول است. تورات و انجیل‌های کنونی وحی مستقیم خداوند به موسی(ع) و عیسی(ع) نیست. هیچ‌یک از انجیل‌ها در زمان عیسی مسیح نوشته نشده‌اند، آموزش‌های اولیه این پیامبران از بین رفته است و آنچه مانده، تنها بخش‌هایی از آن آموزش‌ها است. منابع مورد وثوق مسیحیان و یهودیان این مشکل را تصدیق دارند و به آن پرداخته‌اند. این درحالی است که قرآن، وحی مستقیم خداوند به حضرت محمد(ص) است، که به دستور آن حضرت، توسط اصحاب نوشته می‌شده است و مورد بازنگری پیامبر برای اطمینان از صحت و دقت آن چه گفته شده، قرار می‌گرفته است و در طی ۱۴۰۰ سال به تصدیق اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان تغییر و تحریفی در متن صورت نگرفته است. حتی اسلام‌شناسان برجسته غربی نظیر **مونتگمری وات**،[۲] پذیرفته‌اند که این قرآن به همان صورت زمان پیامبر حفظ شده است. اگر سؤال، ایراد یا احتجاجی دارند، نه دربارهٔ اصالت متن، بلکه دربارهٔ «وحی منزل» بودن قرآن است.

قبول و ایمان به این که این «متن» وحی الهی است، براساس خود متن با دعوت انسان به تفکر و تعقل و تدبّر، می‌باشد نه قبول و ایمان کورکورانه.

به این ترتیب در قرآن، مفهوم خدا ساخته ذهن انسان نیست، بلکه این خداوند است که خود را به گونه‌ای که برای مغز و ذهن محدود انسان قابل فهم بوده و مشکل‌آفرین نباشد، تعریف و معرفی می‌کند.

اگر نظر **فرانکل** در مورد وجودخدا در ناخودآگاه وجودی انسان را بپذیریم،

---

۱. «جهان شگفت‌انگیز مغز»، ترجمه و اقتباس، دکتر ابراهیم یزدی، شرکت قلم، ۱۳۷۲.

2. *Mangomeri Watt.*

درواقع کار اصلی پیامبران الهی نه اثبات وجود خداوند برای بشر، بلکه تعریف و معرفی درست آن خداوندی است که در وجود هر انسانی هست و انسان وجود آن را در ناخودآگاه خود حس می‌کند، اما نمی‌تواند تعریف کند. همین‌که انسان‌ها به دنبال «خلق خدا یا خدایان» بوده و هستند و گاه بت یا هر چیز دیگری را می‌سازند و می‌پرستند، نشانهٔ آن است که یک انگیزه یا فشار درونی در انسان برای «یافتن خدا» وجود دارد اما نمی‌تواند پاسخ درستی به این سؤال اساسی و درونی خود بدهد.

آلن تورن نظرات جدید دربارهٔ قوانین طبیعی محدودکنندهٔ انسان را بیان و اضافه می‌کند: «فرد مقهور هیچ چیز نیست جز **قانون طبیعی**». اما نمی‌گوید این قانون طبیعی چیست؟ آیا قانون طبیعی تغییر و تحول پیدا می‌کند یا این‌که برای انسان، به‌علت انسان بودنش، چه انسان قدیمی و ابتدایی و چه انسان جدید و مدرن، همه‌جا و همیشه یکسان و ثابت است؟ همان‌طور که اشاره شد، اساس علم برپایهٔ این پیش‌فرض است که اولاً قانون طبیعی وجود دارد و ثانیاً غیرقابل تحول و تغییر است. نقش علم کشف این قوانین طبیعی، نه‌تنها در قلمرو طبیعت پیرامونی انسان، بلکه در قلمرو فرد و جامعه نیز می‌باشد. در قلمرو روانشناسی و روان‌پزشکی پیش‌فرض اصلی این است که برای رفتارهای انسان نیز قوانین طبیعی وجود دارند که می‌توان و باید آنها را کشف کرد. **الکسیس کارل** یک بیولوژیست معروف است که به خاطر پژوهش‌های فراوان و بنیادین‌اش در مورد مسألهٔ **پیری** و زنده‌نگه‌داشتن قلب یک جوجه برای مدت بیست سال در محیط آزمایشگاهی و بیرون از بدن جوجه، **جایزهٔ نوبل** در زیست‌شناسی را به خود اختصاص داد.

وی دو کتاب معروف دارد: اولی **انسان موجود ناشناخته** و دومی **راه و رسم زندگی** که هر دو کتاب به فارسی برگردان شده است.

در کتاب راه و رسم زندگی، کارل از ضرورت قبول وجود «قوانین طبیعی» برای «رفتارهای فردی و اجتماعی» انسان و کشف آنها بحث می‌کند. او می‌گوید انسان، به صرف انسان بودنش، ویژگی‌های وجودی و فطری دارد، که صرف نظر

از رنگ، نژاد، قوم و قبیله و در تمام ادوار تاریخ، در انسان باقی می‌ماند. به‌طوری که اگر برخی یا تمامی این ویژگی‌ها را از دست بدهد، «انسان» بودن خود را از دست داده‌اند.

اگر چنین درکی از انسان را بپذیریم، آنگاه می‌بایستی بپذیریم که براساس این ویژگی‌های انسان، می‌توان الگوهای رفتاری طبیعی ثابت و لایتغیری برای انسان تصور نمود.

به‌عنوان مثال، انسان، به‌عنوان انسان، واجد **حس زیبایی** است. هیچ انسانی نیست که از زیبایی لذت نبرد و عاشق زیبایی نباشد. آنچه در انسان‌ها متنوع است چگونگی تعریف یا مصداق این زیبایی است نه اصل این احساس طبیعی انسانی. زنان افریقایی همان اندازه به زیبایی خود اهمیت می‌دهند که زنان آسیایی یا امریکایی و مردان نیز صرف نظر از نژاد و رنگ به زیبایی زنان توجه و علاقه دارند. آنچه متفاوت است بروز بیرونی یا مصداق این زیبایی است. برای زنان و مردان افریقایی، در دورانی، داشتن گردن‌های دراز، یا لب‌های کلفت در زنان مصداق یا نماد زیبایی بود. اما امروز این معیار تغییر پیدا کرده است. در ایران، زمانی ابروان کلفت و پرمو و پیوسته در زنان علامت زیبایی و تشخص بود. اما امروز دیگر چنین نیست. این تغییر در مصداق نماد زیبایی اصل احساس زیبایی در انسان‌ها را به‌عنوان یک ویژگی وجودی تغییر نداده است.

احساس زیبایی در انسان، موجب پیدایش شاخه‌ای از انسان‌شناسی به نام استتیک[1] شده است. مثال دیگر، وجود عشق در انسان است. انسان، تا زمانی که انسان باقی مانده باشد تجربه دوست داشتن یعنی هم دوست بدارد و هم دوستش بدارند، را لذت‌بخش می‌یابد.

روانشناسان بر این باورند که انسانی که نتواند عشق و محبت ورزیدن را بفهمد یا نتواند عشق و محبت خود را، به مادر، پدر یا همسر و معشوق خود ابراز بدارد، دچار روان‌پریشی، اگرچه با درجات متفاوت، می‌باشد. اما این‌که به

---

1. *Aesthetic.*

چه چیزی عشق بورزیم یا عشق ورزیدن به چه چیزی به انسان آرامش می‌دهد، نسبت به انسان‌ها متفاوت است.

عشق به زن، به مال، به میهن، به فرزندان، به انسانیت یا به خدا، همه از تجلیات وجود ویژگی عشق ورزیدن در فطرت و ذات هر انسانی است.

همین مثال را در مورد ترس در وجود انسان‌ها می‌توان درنظر گرفت.

بنابراین هنگامی که از قانون طبیعی صحبت می‌شود، لاجرم باید فطرت انسان یا ویژگی‌های وجودی یا اگزیستانشیال انسان را قبول کرد و سپس به چگونگی کشف این قانون یا قوانین طبیعی پرداخت.

مدرنیته و فطرت انسان

در ایدئولوژی مدرنیته غربی نیز از چیزی به نام فطرت انسان بحث می‌شود. برخی از متجددین معتقد به خوبی فطری انسان هستندو برخی به این طبیعت انسان بدبین می‌باشند. بحث فطرت خوب یا شر انسان در مدرنیته، معطوف به نگاه کلام مسیحیت به انسان است. در کلام مسیحیت که براساس تعالیم **آوگوستینوس** مقدس شکل گرفته است، انسان ذاتاً و فطرتاً گناهکار به‌دنیا می‌آید. هنگامی که آدم، به تحریک و اغوای حوّا، میوهٔ ممنوعه را خورد، مرتکب گناه اولیه شد. اما این گناه فقط گناه آدم و حوا نبوده است. بلکه همهٔ انسان‌ها با این گناه به دنیا می‌آیند. یعنی وراثت گناه. توبهٔ آدم، بعد از درک گناه ارتکابی مورد قبول خداوند قرار نگرفت. هرقدر انسان‌ها کوشیدند تا با گذشت و فداکاری، عبادت و توبهٔ آن گناه را جبران کنند، نشد، خداوند نپذیرفت. سپس خداوند، عیسی مسیح، تنها فرزند خود را به زمین فرستاد، تا به دست آدمیان به صلیب کشیده شود تا فدیهٔ گناه انسان باشد. خون عیسی فدیهٔ گناه نابخشودنی انسان است. از اینجا ناجی و نجات در کلام مسیحیت معنا پیدا می‌کند. با پذیرفتن عیسی و ورودش به دل، انسان از گناه اولیه نجات می‌یابد: او را بپذیر تا نجات بیابی. **غسل تعمید** نوزاد درواقع نمادی است از پذیرفتن ارثی بودن گناه نوزاد و پاک‌شدن آن، با غسل تعمید در مراسم مذهبی.

ریشهٔ آنتی سمی تیزم در غرب، از همین نگاه نادرست به وراثت گناه سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که یهودیان در زمان ظهور عیسی او را به‌عنوان مسیحا یا مشیحا ـ صاحب جلال و جبروت، نشناختند و در دادگاه رومیان علیه او شهادت دادند، موجب محکومیت و مرگ او (از نظر مسیحیان) شدند. بنابراین نه فقط آن یهودیان به این دلیل، گناهکار و مستحق لعن و نفرین هستند بلکه تمام یهودیان از طریق توارث حاملین آن گناه می‌باشند. به همین مناسبت در ادعیهٔ رایج کلیساها، قرن‌ها یهودیان (و در کنار آنها مسلمانان، ترک‌ها) لعنت می‌شدند.

اریک فروم، از روانکاوان برجستهٔ معاصر، که بسیاری از آثار او به فارسی برگردان شده است، دربارهٔ مسألهٔ **گناه نخستین** در کلام مسیحیت، ابتدا آن را توضیح می‌دهد: «در جریان تکامل کلیسای مسیحیت، عصیان **آدم ابوالبشر** گناه پنداشته شد. درواقع گناهی آن‌چنان شدید که نه‌تنها سرنوشت وی بلکه تمامی اخلاف او را تباه ساخت. و بدین ترتیب آدمی هرگز با تلاش خویش نمی‌توانست از این تباهی وارهد. فقط فیض الهی، یعنی ظهور مسیح، که خود را فدای انسان کرد و می‌توانست مانع از تباهی انسان شود و به انان که مسیح را پذیرفته بودند، رستگاری بخشد.»[۱]

بحث فطرت انسان در مدرنیته، واکنش به یک چنین کلام مسیحیت است. در اسلام اولاً آدم اگرچه عصیان کرد و میوهٔ ممنوعه را خورد اما به محض اینکه زشتی نافرمانی‌اش را درک نمود، توبه کرد و خداوند توبهٔ او را پذیرفت. ثانیاً انسان‌ها معصوم و بی‌گناه و پاک به‌دنیا می‌آیند. فرزندان وارث گناهان پدر و مادر خود نیستند.

در مدرنیته باور بر این است که، یک همگنی میان فطرت انسان و طبیعت وجود دارد. انسان بخشی است از طبیعت و برای بقای خود باید خود را با طبیعت و قوانین طبیعی وفق دهد.

---

۱. اریش فروم. دل آدمی و گرایشش به خیر و شر. ترجمهٔ گیتی خوشدل، نشر نو، ۱۳۶۲.

اما مهم این است که به تعبیر **آلن تورن**، برای این‌که انسان حیات خود را با طبیعت تطبیق دهد تا نابود نشود کافیست که به عقل مراجعه کند. تورن ضمن رد تحمیل «*اقتدار معنوی یک حقیقت وحیانی*»، تبعیت از نظم طبیعی اشیاء را ضروری می‌داند. او به این نکته قابل توجه و ظریف تأکید دارد که: «تبعیت از نظم طبیعی اشیاء علاوه بر عقلانی بودن، موجد لذت و منطبق با ذوق است». **ژان ارار**، رؤیای بزرگ قرن را رؤیایی بشری می‌داند که با خود و با دنیا آشتی کرده است و با اراده و اختیار به نظم جهانی سر تسلیم فرودمی آورد.»[1]

این چنین تعریفی از مدرنیته کمترین تعارضی با جهان‌بینی قرآن ندارد. واژهٔ اسلام از سَلَمَ و سَلْمْ به معنای تسلیم شد و آرامش پیدا کرد، مشتق شده است. صلح و آرامش چند بعد دارد: صلح با خویشتن خویش؛ صلح با همنوعان؛ صلح با طبیعت پیرامونی، و بالاخره صلح با خالق. اما به چه چیزی باید تسلیم بود و شد؟ پاسخ اولیه و ابتدایی، تسلیم‌شدن به ارادهٔ الهی است. اما این یک تسلیم نظری نیست، بلکه عملی است. یعنی قبول این‌که ارادهٔ خداوند در نظم جهانی و قواعد حاکم بر جهان، از جمله انسان تجلی پیدا کرده است. بنابراین تسلیم‌شدن به خدا یعنی تسلیم شدن به نظم جهانی، یعنی به قوانین طبیعی. روش قرآن در توجه دادن و اقناع انسان به تسلیم‌شدن در برابر حق در تمام موارد دعوت به تفکر و تعقل در جهان و هستی است. به این ترتیب که ابتدا از نظم طبیعت پیرامونی، از باد و باران، از گردش ماه و خورشید، از پی درپی بودن شب و روز، از زندگی حیوانات، حشرات و... از تمام موجودات، پدیده‌ها و هستی برای انسان سخن می‌رود و سپس در تمام موارد به انسان می‌رسد و این‌که انسان هم جزیی از این عالم هستی است و همان‌طور که برای کل جهان هستی نظمی و قواعدی وجود دارد، انسان هم به حال خود رها نشده است و برای رفتارها و اعمال فردی و جمعی او قواعد و قوانین طبیعی وجود دارد وانسان برای رستگاری، راهی جز آشتی‌کردن با دنیا و سر تسلیم فرودآوردن به این نظم

---

۱. ر.ک. به نقد مدرنیته، آلن تورن.

وجودی جهان و عمل بر طبق قانون طبیعی، از سر اختیار و اراده، ندارد. تمام کائنات چه بخواهند و چه نخواهند به این نظم تسلیم هستند. اما این انسان است که چون اراده و اختیار دارد، باید با انتخاب خودش و آزادانه این نظم و قوانین آن را بپذیرد.

«عمل به فتاوای عقل»، تجدد را به قبول حقوق طبیعی انسان و واژگونی نظریهٔ سنتی قدرت سیاسی کشانید. نظریهٔ سنتی قدرت سیاسی بر این پایه بود که قدرت از بالا به پایین سرازیر می‌شود.[1] کلیسای مسیحی مدعی بود که قدرت از آن خدا است و خداوند آن را به فرزندش عیسی مسیح و او به پاپ تفویض نموده است و هیچ قدرتی بدون تأیید کلیسا مشروعیت ندارد. کلیسای مسیحی، قرن‌ها با همین نظریه بر اروپا حکومت می‌کرد و تاج و تخت می‌بخشید یا مصادره می‌نمود. چنین تفکری منحصر به کلیسای مسیحیت در غرب نبود. در بسیاری از کشورهای جهان، از جمله پادشاهان ایران باستان، فراعنه در مصر یا ادعای الوهیت می‌کردند یا خود را برگزیده خداوند می‌دانستند. در ایران باستان، پادشاه فره ایزدی داشت و موبد موبدان از جانب خداوند این فره ایزدی را شناسایی می‌کرد و بر سر پادشاه تاج می‌نهاد.

شناخت حقوق طبیعی انسان و قبول این‌که انسان آزاد و مختار است و حق دارد بر سرنوشت خود حاکم گردد. منشأ پیدایش نظریهٔ مشروعیت قدرت سیاسی و حکومت، نه از بالا به پایین، بلکه از پایین به بالا، یعنی از مردم، تمام مردم، دانست.[2]

بر این اساس نوگرایی با استبداد در هر شکل و نوع آن، حتی استبداد صلحا نیز در افتاد و خواستار تخریب آن و استقرار جمهوری تام، شامل و عام‌گرا گردید. در جمهوری جدید، براساس حقوق طبیعی انسان‌ها، مفهوم شهروندی جای «رعیت» را گرفت و مفاهیمی چون آزادی، برابری و برادری به رسمیت شناخته شد.

---

1. *Power descending from top to the bottom.*
2. *Power ascending from bottom to the top.*

آیا چنین نگرشی به مشروعیت قدرت سیاسی از منظرمدرنیته در تعارض با مبانی قرآنی است؟ آیا در جهان‌بینی توحیدی حقوق طبیعی برای انسان به‌رسمیّت شناخته نشده است. و آیا انسان آزاد و مختار خلق نشد است؟ آیا این انسان نیست که باید سرنوشت خود را رقم بزند؟ کمتر متفکر نوگرای دینی است که این تلقی از انسان و مفهوم قدرت سیاسی، حق حاکمیت مردم، برابری و آزادی شهروندان را در تعارض با آموزه‌های قرآنی بداند.

موضع سنت‌گرایان دینی و بعضاً واپس‌گرایان، البته متفاوت می‌باشد و درک آنها از ساختار قدرت سیاسی همان سنن رایج در جامعهٔ اسلامی، در طی قرون گذشته است. در ذهنیت بسیاری از مسلمانان، تنها شکل قابل قبول «حکومت اسلامی» تجربهٔ تاریخی از نوع خلافت است. خلیفه، حتی اگر از خلفای ظلم و جور بنی امیه یا بنی عباس یا عثمانی هم باشد، اولی‌الامر واجب‌الاطاعه و امیرالمؤمنین محسوب می‌شود؛ مردم رعایای خلیفه هستند و جز اطاعت از امیر هیچ حقی ندارند. در ایران نیز پادشاه منصوب خدا، سایهٔ خدا و اولی‌الامر بود. این چنین نگرش یا باوری نسبت به قدرت سیاسی، منحصر و مخصوص به دنیای اسلام نبود. در اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان، استبداد تا یکصد سال گذشته تنها رویهٔ رایج حکومت بود و هم‌اکنون نیز در بسیاری از کشورها حاکم است.

سودمندی اجتماعی

یکی دیگر از مقولات مورد بحث در مدرنیته، معیار خوبی و بدی براساس مفیدبودن یا مضر بودن به حال جامعه، یعنی مردم، نه گروهی از مردم، بلکه کل مردم، است. در این اندیشه نفع جامعه منشأ سنجش ارزش‌ها است. این نگرش، به قول **آلن تورن**، کارکردی ضد دینی (مسیحیت) دارد. و این‌که: «می‌کوشد تا خوب و بد را نه بر شالودهٔ دینی یا روانشناختی، بلکه برمبنای اجتماعی استوار کند، برای پایان‌دادن به انقیاد در مقابل قانون پدر (آسمانی)، باید نفع برادران (نوعی) و انقیاد فرد در برابر منافع جمع را به جای آن نشاند».

نوگرایان دینی بر این باورند که در قلمرو عمل اجتماعی، منافع مردم یک معیار اساسی در آموزه‌های قرآنی و حدیث نبوی است. به‌عنوان نمونه: «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذهَبُ جُفَاً وَ أَمَّا ما يَنفَعُ‌النّاسَ فَيَمكُثُ فِي‌الأَرضِ، كذلك يَضرِبُ‌اللهُ الامثال. اما کف به کناری افتد و نابود شود و آنچه برای مردم سودمند است در زمین پایدار بماند، خدا این چنین مثل می‌زند.» رعد ۱۷. در حدیث نبوی نیز آمده است: «عزیزترین شما در نزد پروردگار سودمندترین شما برای مردم است.»

در این نوشتار بر آن نیستم که به تمام آنچه که به‌عنوان مقولات و عناصر زیربنایی و کلیدی مدرنیته شناخته شده بپردازم، بلکه خواستم تا در این مختصر بگویم که از نظر بسیاری از متفکرین اسلامی، به‌خصوص نوگرایان دینی، تعارض بنیادینی میان مبانی اسلامی و مقولات کلیدی مدرنیته وجود ندارد.

اما میان دیدگاه‌ها و باورهای دینی سنت‌گرایان با مدرنیته اختلاف و تعارض وجود دارد. این تعارض ناشی از ویژگی سنت‌گرایان و بستر تاریخی که از آن برمی‌خیزند، می‌باشد. به این معنا که سنت‌گرایان باورها و آداب و رسوم سنتی رایج در جامعه را، که فرآورده‌های شرایط خاص جامعه می‌باشند، معادل دین تلقی کرده‌اند.

انسان به صفت انسان، فرهنگ‌ساز است و وحی الهی، بر یک جامعهٔ خالی و تهی از فرهنگ نازل نمی‌شود. هنگامی که وحی الهی بر جامعه‌ای فرود می‌آید، همکنشی میان عناصر، اجزاء و محتویات وحی با فرهنگ بومی جامعه صورت می‌گیرد و فرآورده‌هایی به وجود می‌آید که اگرچه ویژگی و تازگی، وحی الهی را دارند. اما درهر حال صبغه فرهنگ بومی را نیز دارند. هنگامی که دین، ازجمله دین اسلام از مرکز اصلی خود به بیرون سرایت می‌کند، به هر جامعهٔ جدیدی که وارد می‌شود در اثر همکنشی با فرهنگ آن جامعه، فرآورده‌های جدیدی به وجود می‌آید که هم ویژگی اسلامی و هم ویژگی‌های فرهنگ بومی همان جامعه را دارند. یک نگاه اجمالی به کشورهای اسلامی نشان می‌دهد که به‌عنوان نمونه، مردم مصر و ایران هر دو مسلمانند، اما فرهنگ دینی مردم مصر با مردم ایران

متفاوت است، نه از جهت آن‌که ایرانیان شیعه و مصری‌ها سنی مذهب هستند، بلکه از آن جهت که فرهنگ ملی مردم مصر که ریشه در تاریخ آن مردم دارد با فرهنگ ملی و سابقه‌دار ایرانیان متفاوت است. بنابراین سنت‌های رایج دینی در میان مردم مصر با ایرانیان، هم وجوه مشترک دارد و هم وجوه متفاوت و ویژه هریک از دو جامعه را.

از طرف دیگر، جامعهٔ انسانی در تغییر و تحول دایم است. همانگونه که تغییرات و تحولات تاریخی بر زبان ملی اثر می‌گذارد، بر آداب و رسوم اجتماعی و دینی نیز تأثیرگذار است. جامعه‌های انسانی به ندرت بسته می‌مانند. جامعهٔ بسته به تدریج پویایی خود را از دست می‌دهد و می‌میرد. جامعه‌های انسانی در تبادل، تعامل و تفاهم دایم با یکدیگر زنده می‌مانند. فرهنگ‌ها مسری هستند و از یک جامعه به جامعهٔ دیگر نقل مکان می‌کنند. این تعامل و تبادل فرهنگی موجب رشد و غنای فرهنگ‌ها می‌شود. از درون این تبادل‌ها و توسعه‌های فرهنگی است که تمدن‌ها سربرمی‌آورند. در اثر این تبادل و تعامل‌ها، آداب و رسوم رایج مردم، اعم از دینی یا اجتماعی تغییر پیدا می‌کند. تغییر در آداب و رسوم رایج دینی لزوماً در تعارض با ارزش‌ها و آموزه‌های دینی نمی‌باشد. از آنجا که قرآن کریم جایگاه رفیع ویژه‌ای در میان مسلمانان دارد و بر رفتارهای فردی و اجتماعی آنان اثرگذار است، موجب حفظ عناصر اصلی دینی، علیرغم تغییرات اجتماعی، می‌گردد.

بی‌تردید درک ناقص از مقولات کلیدی و اصلی مدرنیته از جانب بسیاری از مسلمانان، یکی از علل اصلی تعارض میان جهان جدید با جهان اسلام می‌باشد. اما اشتباه خواهد بود اگر رویارویی جهان اسلام با مدرنیته را در همین درک یا فهم ناقص مسلمانان از مدرنیته منحصر و محدود نماییم، تاریخ اسلام به خوبی نشان می‌دهد که مسلمانان در برابر اندیشه‌های فلسفی، فرهنگی غیراسلامی سعهٔ صدر فراوان از خود نشان داده‌اند. به‌عنوان مثال، مسلمانان در فهم و جذب و حتی قبول تفکرات فلسفی یونان یا اقتباس شیوه‌های زندگی شهری و معماری رومی مشکلی نداشتند. به‌طوری که فلسفهٔ یونان به راحتی جای خود را در میان

آرای متفکرین اسلامی باز کرد، تا آنجا که بسیاری از عناصر کلیدی فلسفهٔ یونان، در متن فلسفهٔ اسلامی وارد و ادغام شده است. در آنچه امروز به‌عنوان معماری اسلامی شناخته شده است سبک معماری رومی ـ نظیر طاق یا قوس‌های رومی به وضوح دیده می‌شود.

نگاه منفی بسیاری از مسلمانان با مدرنیته، بیش از آنکه عقیدتی باشد، سیاسی است، که هم در تاریخ و عملکرد سیاسی ـ اقتصادی جهان جدید ـ غرب ـ با کشورهای اسلامی و مسلمانان ریشه دارد و هم به سیاست‌ها و برنامه‌ها و روابط کنونی جهان غرب با مسلمانان مربوط می‌شود.

از آنجا که مدرنیته، محصول جهان غرب است و کارنامهٔ عملکرد ۲۰۰ سالهٔ جهان غرب در کشورهای اسلامی غیرقابل دفاع است، در ذهنیت بسیاری از مسلمانان، به‌خصوص سنت‌گرایان، قبول مقولات و مبانی اصلی مدرنیته، به منزلهٔ تسلیم شدن به غرب و ازدست دادن هویت ملی خویش است. این دیدگاه مردمی است که در برابر تهاجم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی غرب شکست خورده و مغلوب شده‌اند. علیرغم سالیان دراز مبارزه با استعمار غربی و بیرون راندن استعمارگران و کسب استقلال، هنوز در میان این ملت‌ها، اعتماد به نفس لازم به وجود نیامده است. این درحالی است که تجدد، در قالب تمدن غربی، در مقایسه با وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی مسلمانان از جاذبه‌ای به مراتب بیشتر برخوردار است. بنابراین مسلمانان به‌طور طبیعی از پیامداین تجددگرایی نگران هستند. در بررسی تاریخی از همکنشی و برخوردهای فرهنگی و یاتمدنی میان مسلمانان با سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها مشاهده می‌شود هر زمان که مسلمانان از قدرت و عزت برخوردار بوده‌اند و سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، اگر از مسلمان‌ها ضعیف‌تر نبودند، قوی‌تر هم نبوده‌اند، تبادل فرهنگی و اخذ عناصر مثبت فرهنگ‌های غیراسلامی و ادغام آنها در فرهنگ بومی ـ اسلامی به سهولت صورت گرفته است. به‌عنوان مثال در اوج شکوفایی تمدن اسلامی در عصر عباسیان، فرآورده‌های فرهنگی بسیاری از سایر حوزه‌های تمدنی و فرهنگی، از هند و یونان و چین و روم را ترجمه و اقتباس آثار آنان به تمدن و فرهنگ اسلامی وارد شدند.

مسألهٔ دیگری که موجب نگرانی روشنفکران جهان سوم و به‌خصوص روشنفکران دینی در جهان اسلام می‌باشد، پیامدهای مدرنیته در غرب است. همکنشی میان مدرنیته و جهان اسلام، در شرایطی به مراحل جدی و اساسی رسیده است که در جهان غرب انتقادهای جدی پیرامون مدرنیته مطرح می‌باشد. پیامدهای منفی مدرنیته در ابعاد مختلف مورد بحث و نقد قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، **فرانسیس فوکوما**، نویسندهٔ کتاب معروف **پایان تاریخ**، در یک اثر جالب دیگر تحت عنوان **پایان نظم** به بررسی پیامدهای تجدد و نوگرایی پرداخته است و با ارقام و آمار نشان داده است که چگونه در این کشورها، به جز ژاپن، زندگی جدید موجب کاهش و تضعیف و زوال تدریجی **سرمایهٔ اجتماعی**[1] شده است.[2] ازهم گسیختگی مناسبات اخلاقی و اجتماعی، تزلزل خانواده، رشد جرایم، قتل و اعتیاد، مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی را که برای حفظ و توسعهٔ جامعه ضروری است، به نقطهٔ بسیار بحرانی رسانده است. هم‌اکنون بسیاری از متفکرین غربی، به نقد مدرنیته و پیامدهای زیان‌بار آن پرداخته است.

آنچه در غرب، به‌عنوان پیامدهای تجدد مشهود و قابل لمس است موجب توجیه مقاومت سنت‌گرایان دربرابر مدرنیته در جهان اسلام شده است. در چنین شرایطی، روشنفکران جهان سوم به‌طور عام و روشنفکران دینی در جهان اسلام به‌طور خاص، با این سؤال اساسی روبرو هستند که چگونه می‌توانند به جهان مدرن که ظاهراً از ورود به آن گریزی نیست، وارد شوند، بدون آنکه لزوماً این هزینهٔ گزاف را بپردازند؟ آیا چنین چیزی ممکن است؟ این موضوع خود نیاز به بحث بیشتری دارد.

---

1. *Social Capital.*

۲. «پایان نظم»، فرانسیس فوکویاما، ترجمهٔ دکتر غلامعباس توسلی، جامعهٔ ایرانیان، ۱۳.

دین و جامعهٔ مدنی[1]

۱. **جامعهٔ مدنی** چیست و چه رابطه‌ای با دین دارد؟ آیا میان آنچه که در ادبیات سیاسی و جامعه‌شناختی دوران حاضر، تحت عنوان جامعهٔ مدنی مورد بحث و گفتگوست با آنچه که به نام دین ـ و به عبارت مشخص‌تر اسلام ـ در جامعه ما شناخته شده و مرتباً از آن سخن می‌رود، سازگاری وجود دارد؟ آیا مشخصات جامعه‌ای که مورد نظر اسلام است، با جامعهٔ مدنی همخوانی و همگنی دارد؟

اینها سؤالاتی است که این روزها در بسیاری از محافل و منابع سیاسی و فرهنگی جامعه ما مورد بحث جدی است. در حالی که برخی از دینداران به‌شدت از جامعهٔ مدنی و سازگاری آن با اسلام سخن می‌گویند، گروه‌هایی هم هستند که به همان شدت، اندیشهٔ جامعه مدنی را مورد ایراد و انتقاد قرار داده، آن را یک ایده و پدیدهٔ غربی و وارداتی، ضد اسلامی، در خدمت تهاجم فرهنگی و... می‌دانند. دربرابر آن، از چیزی به نام **جامعهٔ ولایی** نام می‌برند و از آن دفاع می‌کنند؛ حفظ کیان جامعه را به سلطه و سیطرهٔ جامعه ولایی، برپایهٔ قبول و

---

۱. پیام هاجر، شماره بهمن و اسفند ۱۳۷۶. برای ارائه به «سومین همایش بعثت» در تبریز، ۱۳۷۶/۹/۷، که برگزار نشد، تهیه شده بود.

تمکین و تسلیم به اندیشه سیاسی «ولایت مطلقه فقیه»، می‌دانند.

دامنهٔ چنین بحث و تقابلی، از محدودهٔ بحث‌های نظری در مجلات خارج شده و در جریان انتخابات اخیر ریاست جمهوری، به سطح مبارزات و فعالیت‌ها و تبلیغ‌های انتخاباتی کشیده شد.[1] یکی از نامزدهای انتخاباتی که با آرای سنگین مردم انتخاب شد، بخش عمده‌ای از برنامه خود را، رفع موانع تحقق **جامعهٔ مدنی** اعلام و خود را به انجام آن متعهد ساخت. جریان دیگر، در مقابل، در تأیید جامعهٔ ولایی تا آنجا پیش رفت که مدعی **ذوب در ولایت** شد. بنابراین موضوع زنده و دارای ارزش بحث و بررسی می‌باشد.

۲. اصطلاح **جامعه مدنی** به‌عنوان معادل Civil Society به‌کار برده شده است. واژهٔ مدنی یا المدنی و یا شهری معادل **سیویل**[2] یا **سیویک**[3] و جامعهٔ مدنی یعنی جامعهٔ شهری. اما این یک تعریف صرفاً لغوی است. در غرب، از زمان **ارسطو** تا **هگل و مارکس، سیسرو و هابز** و... تا به امروز فلاسفه، جامعه‌شناسان، علمای علوم سیاسی، حقوق‌دانان، سیاستمداران و اقتصاددانان، هرکدام به نوعی، استنباط خود را از جامعهٔ مدنی بیان کرده‌اند. اما یک تعریف روشن و مشخص که مورد پذیرش تمامی علمای علاقمند و صاحب‌نظر واقع شده باشد، وجود ندارد. نوعی اغتشاش یا تشتت افکار در میان متفکرین غربی و به تبع آن، صاحب‌نظران ایرانی دربارهٔ جامعهٔ مدنی وجود دارد. گرچه ضروری است ابتدا بر سر تعریفی جامع و مانع، هرچند به‌طور نسبی، به‌توافق برسیم اما معیار رسیدن به چنین توافقی کدام است و چگونه؟

در مرور و بررسی نظرات گوناگونی که دربارهٔ جامعهٔ مدنی ابراز شده است و نگاهی به سیر تحول مفهوم جامعهٔ مدنی در تحولات تاریخی، نکته‌ای اساسی به چشم می‌خورد: این تعاریف، عموماً متأثر از اوضاع سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه می‌باشند و بیان‌کننده یا ترجمان و معرف تحولات در هریک از این زمینه‌ها هستند. به‌عنوان مثال، بسیاری از صاحب‌نظران براین

---

۱. منظور ششمین انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶ است.

2. *Civil.* 3. *Civic.*

باورند که بحث جامعه مدنی، در ارتباط با مفهوم **مدرنیته** و تجدد است؛ **مدرنیسم** نیز خود پدیده‌ای است که ارتباط تنگاتنگ با رشد اقتصاد صنعتی دارد؛ جامعه مدنی پدیده عصر مدرنیسم و عقل‌باوری است؛ جامعه مدنی ذاتاً دستاورد دنیای مدرن است زیرا در دنیای مدرن، عقل باوری نه تنها یک ضرورت بلکه یک واقعیت است؛ جامعه مدنی، بخشی از اقتصاد و معلول «اقتصاد بورژوایی» است. همه این نظرات حاکی از ارتباط پیدایش جامعهٔ مدنی با تحولات اقتصادی، فرهنگی، علمی و... می‌باشد. حال می‌توان این گونه سؤال کرد که آیا این تحولات در مناسبات گوناگون جامعه بشری موجب پیدایی این تفکرات شده‌اند، یا این‌که در عمق جامعه و به تدریج و آرام‌آرام تغییراتی صورت گرفته و افکارو اندیشه‌های جدیدی پدیدار شده‌اند که موجب بروز آن تغییرات شده‌اند؟ واقعیت این است که رابطه‌ای دیالکتیکی، دوجانبه و متقابل میان تحولات و تغییرات آرام در عمق جامعه با پیدایی افکارنوین وجود دارد، صرف نظر از این‌که منشأ این افکارو عقاید یا مناسبات جدید در روابط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... درکجاست، آیا از درون جامعه و ناشی از سرشت جامعهٔ انسانی یا از جوامع دیگر؟

هنگامی که تحولات و تغییرات در جامعه، خواه ناشی از درون یا متأثر از بیرون، شرایط جدیدی را به‌وجود می‌آورد، متفکرین و آگاهان جامعه به بررسی و تحلیل آن می‌پردازند و آنچه راکه در عمق جامعه درحال شکل‌گیری است یا شکل گرفته است، می‌بینند، تشخیص می‌دهند، استخراج می‌کنند، تدوین می‌نمایند و با طرح آنها در جامعه، آنها را به سطح آگاه جامعه می‌آورند، به سیر تحول جامعه جهت می‌دهند و یا آن را تسریع می‌نمایند. افکا رو اندیشه‌های جدید در هر زمینه‌ای تا زمانی که شرایط پذیرش آن در لایه‌های عمیق جامعه به‌وجود نیامده باشد و به اصطلاح، جامعه «قابلیت» تغییر را پیدا نکرده باشد، این افکار جدید، خواه مدرنیته و عقل‌باوری، یا نوگرایی دینی، مورد استقبال واقع نخواهند شد و نظیر یک تولد زودرس قادر به بقا در جامعه نمی‌باشند، عکس آن نیز صادق است، یعنی هرگاه فکر جدید، اندیشه‌های نوین، نوگرایی

دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، برخاسته از درون جامعه و محصول تحولات درون خود جامعه باشد ـ و نه دیکته شده از بالا و تحمیلی ـ مقاومت دربرابر آن به هر اسمی و نامی و زیر هر پوششی بی‌فایده و بدون اثر خواهد بود.

بحث جامعهٔ مدنی در شرایط کنونی جامعه ما، نه یک ضرورت نظری، بلکه یک واقعیت عینی است. اگر چنین نبود، هرگز یکی از داوطلبان ریاست جمهوری، ممکن نبود که با تکیه بر آن بتواند آرای سنگین مردم را در شهر و روستا، با مشخصاتی تقریباً مشابه، به خود جلب نماید. ممکن است بسیاری از رأی‌دهندگان قادر به فهم یا حتی تعریف برنامه جامعه مدنی ریاست جمهوری نباشند. این موضوع اصلاً مهم نیست. مهم این است که در **ضمیر ناخودآگاه جمعی جامعه** ما، یک وفاق نظری در این مقوله وجود دارد و مردم خود مطلب را درک کرده و به آن رأی داده‌اند.

از این منظر است که موضوع، مفهوم و محتوای جامعه مدنی را در ایران و رابطه آن را با دین اسلام مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. طرح و بحث جامعه مدنی، که از بحث‌های روز مطبوعات کنونی کشور ماست، یکی از فرآورده‌های انقلاب اسلامی ایران است. زمینه‌های اصلی این بحث، از درون جامعه مسلمان ایران و به‌دنبال تغییرات و تحولات که نهایتاً منجر به انقلاب اسلامی شد، فراهم شده است. گرچه بحث نظری آن، در سطح آگاه جامعه، به تدریج و پس از جمهوری اول، دورانی که از بدو پیروزی انقلاب اسلامی آغاز می‌شود و با درگذشت بنیانگذار جمهوری اسلامی پایان می‌پذیرد، آغاز شده است.

باید بپذیریم که جامعهٔ ما، دوران انتقال و دگردیسی تاریخی خود را می‌گذراند. جامعه بشری علی‌الاصول در تحول و تغییر دائم است. طبیعت و سرشت انسان و پویایی جامعه انسانی چنین تغییر و تبدیل و تحول و تطوّر مستمری را ایجاب می‌نماید. در جامعه انسانی مسائل دائماً کهنه می‌شوند، از بین می‌روندو مسائل جدیدی سربرمی‌آورند و خود را نشان می‌دهند. جامعه بشری یک پدیدار ایستا نیست. لازم به تذکر است که پویایی و تغییر مستمر

جامعه به‌معنای تغییر در سرشت و طبیعت انسان و هویت و ویژگی‌های متمایز فرهنگ ملی جامعه نیست؛ تغییر در عناصرو مشخصه‌های اصلی هویت نیست بلکه تغییر و تحول در قالب‌های سنتی ارزش‌ها و عناصر اصلی می‌باشد. به عبارت دیگر، آن دسته از ارزش‌ها و عناصر اصلی نهفته در سنن و آداب و رسوم، الگوهای رفتاری جامعه، که با شرایط جدید هماهنگ نمی‌باشند، پوسته و قالب عوض می‌کنند؛ هویت اصلی همچنان باقی می‌ماند.

علی‌رغم پویایی مستمر جامعه انسانی، در تاریخ هر ملتی در حالی که دورانی را می‌توان مشاهده کرد که دوران سکون و سکوت و ایستایی آن ملت است. گویی جامعه به یک خواب زمستانی فرو می‌رود. اما این که چرا چنین دورانی در جامعه به‌وجود می‌آید، بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد.

جامعه ما، تا قیام تنباکو در عصر بی‌خبری و خواب زمستانی به سر می‌برده است. با شورش تنباکو و سپس انقلاب مشروطیت عصربیداری ایرانیان آغاز شد. پس از چندین فراز و نشیب سرنوشت‌ساز، به‌خصوص دوره ۱۲ ساله ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، جنبش ملی‌شدن صنعت نفت و مبارزات و مقاومت‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲، نهایتاً در بهمن ۱۳۵۷ به بارنشست و با پیروزی انقلاب و پایان **استبداد مطلقه سلطنتی** در ایران، دوران جدیدی آغاز گردید.

مردم ایران در عصر سکون و سکوت و بی‌خبری، براساس الگوهای رفتاری شکل‌گرفته در طی قرون متمادی، به حیات خود ادامه می‌دادند. در ذهن آنها، حتی صاحب‌نظران، سؤال اساسی جدیدی وجود نداشت. اما از زمان بیداری، جامعه ما با موضوعات و مقولات جدیدی روبرو شد. موضوعاتی که بخش عمده آنها نه از درون، بلکه از بیرون جامعه بر آن وارد شد. اولین واکنش دربرابر این موضوعات به‌طور طبیعی بروز دغدغه و نگرانی سازگاری یا ناسازگاری عقاید، اندیشه‌ها و موضوعات جدید با باورهای رایج و غالب دینی مردم بوده است. اکثریت مردم ما مسلمان هستند. اسلام ریشه‌ای ۱۴۰۰ ساله درکشور ما دارد. دیانت و ملیت، با اسلامیت و ایرانیت، دو رکن اساسی هویت ملی ما را تشکیل می‌دهند. بنابراین، واکنش تردیدآمیز جامعه و دغدغه و نگرانی دینی در

دوران اول ـ برخورد با فرهنگ و تمدن جدیدی که از اروپا سررسیده بود ـ امری طبیعی و قابل فهم می‌باشد. نه برخورد میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها امر جدیدی است و نه جامعه ایرانی برای اولین بار بوده که با چنین چالشی روبرو شده است. فرهنگ ملی ما ایرانیان بسیار عمیق و غنی و پرمایه است و قادر است از تمام این چالش‌ها پیروز و سالم بیرون آید. اما جامعه باید فرصت ارزیابی و فعل و انفعال و سنتز طبیعی را داشته باشد. چنین فرایندی در جامعهٔ ما آغاز شده و ادامه دارد. بسیاری از مقولاتی که در ابتدای جنبش بیداری موجب بحث و جدال و برخوردهای شدید داخلی بودند، آرام آرام جا افتادند و مورد پذیرش همگان واقع شدند. درواقع این مقولات در دستگاه گوارش فرهنگی، گوارده شده‌اند و به‌صورت اجزای قابل جذب درآمده‌اند.

در آغاز **عصر بیداری**، در قیام تنباکو، عنصر اصلی جنبش ضدیت با استعمار غربی یا استیلای بیگانه بود. از آنجا که عنصر ضد اجنبی در فرهنگ ایرانی بسیار ریشه‌دار و قوی است و آموزه‌های قرآنی نیز بر نفی سلطه غیرمسلمان بر جامعه دینداران تأکید می‌ورزد، کمترین مقاومت مشهود و مؤثری دربرابر آن دیده نشد. اما وقتی حرکت بیداری ایرانیان از مرحلهٔ ضد استیلای بیگانه ـ ضد استعماری ـ به مرحلهٔ ضد استبداد مطلقه ناصری تحول و ارتقا پیدا کرد و مردم به‌طور ایجابی خواستار ایجاد **عدالتخانه**، نظام قانونمند سلطنتی، تشکیل مجلس منتخب مردم و تدوین قوانین شدند، پیچیدگی مسأله نمایان شد؛ به‌طوری که طیف وسیعی از واکنش‌های متنوع را موجب گردید. اگرچه بخشی و سهمی از مخالفت با مشروطه، برخاسته از تمایلات استبدادطلبانه هواداران و اطرافیان شاه و درباریان و بهره‌مندان از قدرت مطلقه شاه بود، اما اشتباه خواهد بود اگر تمام مخالفت‌ها را از این نوع بدانیم. از میان مخالفین مشروطیت، به‌خصوص در میان علما و رهبران دینی، کسانی هم بودند که دغدغه دینی داشتند و کاملاً به دلیل باور دینی‌شان به غلط یا درست با مشروطیت مخالفت می‌کردند.

در **جنبش مشروطه‌خواهی** فرصت و فضای کافی و مناسب برای بحث‌های نظری به‌وجود نیامد و به‌جز چند اثر مختصر، اگرچه بسیار اساسی، کاری چشمگیر در زمینهٔ بحث و نقد نظری مبانی مشروطیت و تناسب و سازگاری آن